sp.
14

Ph. Sp.
294.

Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt

beurtheilt

von

J. Fries
Professor der Philosophie in Heidelberg.

Th. sp.
294 $\frac{5}{}$
Fries

Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt

beurtheilt

von

J. Fries
Professor der Philosophie in Heidelberg.

Heidelberg
bey Mohr und Zimmer
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Einleitung.

Als Fichte noch lebte und Wissenschaftslehre schuf, da meinte er mit der kräftigen schaffenden Faust manchen seiner Nebenschöpfer moralisch erschlagen zu haben, so daß dieser fortan nur noch physisch zu leben hätte. Nun scheint sein eignes moralisches Ende dem physischen vorangeeilt zu seyn, und der physisch Überlebende singt in einer Trilogie die Grabeshymnen über den moralisch Todten. Mit bunten Flittern mühsam angeeigneter einzelner Gedanken seiner Freunde und Schüler ziert er den Katafalk seiner eignen Philosophie, sich herablassend zu den gewöhnlichsten Mitteln einer ihm sonst so verächtlichen unwissenschaftlichen populären Darstellung, nur darin noch sich treu, daß er einmal

so wenig als das andere zu einer hellen, bestimmten Ansicht kommen kann, sondern auch mit dem Überrest des eignen Lebens noch bey dem Zwittergedanken des Kriticismus und Spinozismus stehen bleibt.

Es war vielleicht ein für diese Art der Philosophie unglücklicher, für die Wahrheit ein glücklicher Gedanke, daß Fichte diese Lehre mit so gemeiner Popularität behandelte, welche durchaus der mythologischen Tiefe von Schellings Phantasie bedurfte um einem irgend scharfen philosophischen Blicke des unpartheiischen Dritten ihre spekulative Flachheit zu verbergen. Diese Hoffnung bewegt mich, öffentlich darüber zu urtheilen. Wenn ich also hier mitspreche, so ist meine Absicht keineswegs, den Streit zu schlichten zwischen Fichte's Lehre und der vollendeten Naturphilosophie, Schelling hat sich darüber deutlich genug erklärt. Auch will

ich eben so wenig entscheiden das Prioritäts-Recht in Rücksicht der neuen religiösen Ansicht: denn die gehört weder diesem noch jenem ursprünglich, sie ist das Geschenk des Geistes der Zeit, welches er uns großentheils wohl aus übler Laune wegen fehlgeschlagener Hoffnungen gab, möge er es uns nur auch in wiederkehrender froher Laune neuer Hoffnungen bewahren! Noch weniger aber denke ich, Fichte's ganzes Unternehmen mit seinen dererley Vorlesungen zu tadeln, vielmehr meine ich, daß er manches lebendig ergriffene Schöne kräftig dargestellt hat, und daß dies denen, denen ers sagte, wohl habe zu Lehre, Trost und Heil gereichen mögen. Meine ganze Absicht geht nur auf dasjenige, was durch diese Lehre für die Philosophie als Wissenschaft gewonnen seyn mag. Es liegt in ihr eine aus Gott entspringende und ganz in Gottes Wesen beschlossene hyperphysische

Theorie als Welt- und Gotteslehre zu Grunde, was mag mit dieser für die Spekulation gewonnen seyn? Gibt doch Fichte selbst dem reinen Denken in wissenschaftlicher Form, welches wir Spekulation nennen, nicht nur für unser sondern für das göttliche Leben sogar den höchsten Werth, so mag er es uns auch erlauben, alle seine besondern Anweisungen für Gelehrte oder das selige Leben überhaupt für diesmal auf die Seite zu legen und nur nach dem innersten Quell zu fragen, aus welchem für die Spekulation alle diese Lehre fließen soll. Damit wird der Text, den wir zu kommentiren haben, äußerst klein, er liegt nur in einigen Vorlesungen der Anweisung zum seligen Leben zerstreut, alles übrige ist Folgerung und Nutzanwendung.

Unser Vorsatz hiebey ist aber folgender. Wir wollen die Lehre von Gott und der Welt, welche

Fichte hier aufstellt und diejenige, welche Schelling in seiner Erläuterung gegen Fichte dagegen stellt, dergestalt einer Prüfung in sich selbst unterwerfen, daß wir zusehen, ob sie wohl leiste, was jetzt anerkannter Weise eine jede Lehre von den Ideen leisten soll. Wir haben bey allem Streit im Einzelnen in neuer deutscher Philosophie doch so viel gewonnen, daß wir wissen, die Ideen enthalten der Vernunft höchste Wahrheit und Realität, die Idee der Gottheit aber sey die höchste, schlechthin selbstständige, welcher alle andern müssen untergeordnet werden. Ich frage also, was leistet die hier angegebene Gotteslehre zu unsrer spekulativen Selbstverständigung über die Verhältnisse der Ideen überhaupt? Zeigt sie diese Verhältnisse und vorzüglich das der Gottheit zur Welt so, wie wir schon voraus ohne neue Spekulation wissen, daß es sich vor der richtigen Speku-

lation darstellen müsse oder nicht? Sollte dieses dann nicht treffen, so weisen wir freylich damit nur *ad hominem* eine Unzulänglichkeit dieser Lehre auf, welche uns aber doch aufmerksam machen muß, einen Fehler, der darin verborgen liegt, aufzusuchen, der unvermeidlich da seyn muß, wir mögen ihn auch noch so spät erst entdecken.

Fichte's Lehre von Gottes Wesen und der Welt.

Wir bilden diese leicht mit seinen eignen Worten aus der Anweisung zum seligen Leben.

F. lehrt in der ersten Vorlesung: „Das Leben ist Seligkeit, unselig ist nur der Tod; nemlich das wahre Leben, bey weitem nicht alles, was als lebendig erscheint, lebt auch in der That und Wahrheit. Denn das Leben ist Liebe und entsteht aus der Liebe, so daß Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe, was du liebst das lebest du. Und abermals Leben und Seyn ist Eins und dasselbe, der Tod ist das Nichtseyn, reinen Tod kann es nicht geben, aber einen Schein gibt es als Mischung von Tod und Leben, von Seyn und Nichtseyn."

„Das Seyn ist durchaus einfach, es gibt nur Ein Seyn. Gewöhnlich denkt man sich das Seyn als ein starres und todtes, aber nein, es ist sich selbst gleich unwandelbar und unveränderlich, es ist in ihm kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Bestehen. Nach gewöhnlicher Ansicht soll das Daseyn erst zu etwas anderem von außen zugesetzt werden, welches nicht ist, auch dies ist unrichtig, nur das Seyn ist."

„Das wahre Leben liebt das eine, unveränderliche und Ewige, Gott; das bloße Scheinleben versucht zu lieben das vergängliche in seiner Vergänglichkeit, die Welt."

Dieser Anfang verspricht wenig sowohl für die Anweisung zum seligen Leben als für die neue Gotteslehre. Wozu kann denn angewiesen werden in einem Daseyn wo Seligkeit, Leben und Liebe in und mit dem unveränderlichen Seyn schon eins und dasselbe ist ohne Wechsel und Veränderung? Durch die Anweisung müßte ich denn doch im

Wechsel irgend etwas gewinnen, oder, was ich habe, erhalten lernen — hier aber ist gar kein Wechsel des Seyns. Ferner für die spekulative Gotteslehre erhalten wir nur die Anwartschaft auf eine flache, populäre Exposition von Spinoza's Definition der Substanz. Doch gehen wir weiter! die Inkonsequenz wird uns ja wohl zu Hülfe kommen und mehr geben als sich hier noch erwarten läßt, dafür gibt uns die schwache Logik dieses Raisonnements selbst schon einige Hoffnung. Wenn wirklich nichts anders wäre als das Eine, unwandelbare Seyn, woher käme uns da wohl die Rede vom wandelbaren? wie unterscheidet sich das starre Seyn vom immer gleichen, ruhigen Bestehen? und wie könnte es einen Schein geben und ein Scheinleben, diese sonderbaren Mischlinge von Seyn und Nichtseyn? Es muß doch wohl noch etwas anderes seyn als das Seyn, zum wenigsten das Nichtseyn, welches sich mit ihm mischen kann!

So findet sich denn auch, daß F. für die Anweisung zum seligen Leben von alle diesem nur den

letzten Satz, den Unterschied einer Liebe des unveränderlichen und ewigen Gottes und der wandelbaren Welt weiter braucht. Die ethische Ausführung im Buche enthält denn das Bekenntniß, den Werth der Religiosität jetzt eingesehen zu haben, mit harten Worten gegen sein Zeitalter. Von wem anders als von diesem Zeitalter hat F. aber wohl die Lehre der Frömmigkeit erhalten? Gefunden hätte er sie nimmer, wenn dies Zeitalter seinen früheren Hoffnungen entsprochen hätte. So erhalten wir denn ferner die Anweisung zur Seligkeit, welche mit F. Philosophemen weder erstand noch fallen wird: eine kräftige Selbstständigkeit des Charakters und dabey Gott im Herzen zu haben, zu handeln aber um des Handelns willen, ohne den Erfolg nothwendig zu fordern. Das eigenthümliche der spekulativen Gotteslehre aber haben wir erst von den folgenden Vorlesungen zu erwarten.

An der zweyten gehen wir vorüber, sie lehrt uns nur, Philosophie müsse populär mittheilbar seyn, ihrem Gehalte nach, erstlich weil ohne das

kein Selbstdenken möglich ist, zweytens aber nur im reinen Denken Leben ist, und nur durch reines Denken Gott ergriffen werden kann, denn „das Element, der Äther, die substantielle Form des wahren Lebens ist der Gedanke." — „Das reine Denken ist das göttliche Daseyn, und das göttliche Daseyn ist nichts anders als das reine Denken."

In der dritten Vorlesung soll die innerste Tiefe der ehemaligen Metaphysik und Ontologie aufgeschlossen werden. Wir erfahren dahin gehörig von S. 77 an folgendes.

„1 und 2) Wenn wir nun das Seyn denken, denken wir es als absolut selbstständig und Eins, aber damit kommt es noch nicht zum Daseyn, zur Äußerung, Offenbarung des Seyns."

„3) Daseyn des Seyns ist aber das Bewußtseyn."

„4) Bewußtseyn ist die einzig mögliche Form des Daseyns. Denn das bleibende Seyn soll da seyn, es muß daher vom Daseyn unterschieden und demselben entgegengesetzt werden, und diese

Unterscheidung und Entgegensetzung muß im Daseyn selber vorkommen — also (*secundum demonstrata* REINHOLDII? S. Theorie des Vorstellungsvermögens, Satz des Bewußtseyns) — also das Daseyn des Seyns ist Selbstbewußtseyn des Daseyns als bloßen Bildes des absolut in sich selber seyenden Seyns."

„5) Das Wissen kann nicht einsehen, wie aus dem in sich selber verborgenen Seyn eine Offenbarung desselben entstehe."

„6) Immer ist es das Daseyn des absoluten und göttlichen Seyns, das da ist, in allem Leben."

Ferner aus der vierten Vorlesung:

„Wir, die verständigen Wesen, sind nicht das absolute Seyn, aber wir müssen in der innersten Wurzel des Daseyns mit ihm zusammen hängen." — „Es ist außer Gott nichts d a — denn das W i s s e n, dieses ist das göttliche Daseyn selber — wir sind das göttliche Daseyn — alles andere, Körper, Seele, wir selbst als selbstständig sind nicht wahrhaftig da."

„Woher nun aber das Mannichfaltige, die Tren-

nungen, Unterscheidungen, Zerspaltungen des Seyns und in dem Seyn in der Wirklichkeit, welche im Denken schlechthin unmöglich sind?"

„Dies fragt zwar nicht der Glaube, aber der Zweifelnde, welchen folgendes belehren kann:"

„Weil das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiger und kräftiger Akt des Daseyns ist, so kann das Princip der Spaltung nur außer diesen Akt fallen, doch verknüpft mit ihm und aus ihm folgend."

„Das Seyn darf in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn nicht vermischt, sondern beydes muß von einander unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn heraus trete. Diese Unterscheidung und dieses Als der beyden zu Unterscheidenden ist zunächst in sich selber absolute Trennung, und somit das Princip aller Trennungen."

Daraus erhalten wir folgende Ableitungen:

„*a*) Das Als des Unterscheidens liefert nicht ein unmittelbares Seyn, sondern ein Bild."

„*b*) Dies geschieht im Daseyn, welches als

Bewußtseyn nichts selbst, sondern von jedem nur das Bild fasset.“

„c) Im Bewußtseyn als Unterscheiden erfährt das göttliche Wesen die Verwandlung seines göttlichen lebendigen Lebens in die Gestalt eines ruhenden Seyns — d. h. eines todten Seyns (in der ersten Vorlesung war gerade das ewige Leben ein ruhendes Seyn) — Dies ist die Welt und der Begriff der Weltschöpfer.“ (Ja wohl! der leere logische Begriff muß hier Welten erschaffen!)

„d) Das Als des Daseyns, in dem es sich im Bilde faßt, ist die Reflexion. Durch sein eigenes Daseyn stößt Gott zum Theil (Gott ist also theilbar? ins unendliche oder in wie viel?) d. h. in wiefern es Selbstbewußtseyn wird, sein Daseyn von sich aus, und stellt es hin wahrhaft selbstständig und frey. Der Grund der Selbstständigkeit und Freyheit des Bewußtseyns liegt freylich in Gott, aber eben darum ist sie auch wirklich da, und kein bloßer Schein.“ (Also wieder eine metaphysische Freyheitstheorie aus der bloßen Willkührlichkeit der Reflexion!)

„Das Daseyn erfasset sich in der Reflexion mit eigner Kraft, und dadurch leuchtet es nicht nur Sich ein, sondern es leuchtet sich auch noch ein als das und das, es zerfällt sich gleichsam in zwey Stücke.“

„*e*) Der absolute Gegenstand der Reflexion ist die Welt. Diese Welt aber zerspringt ins unendliche zu einer Geschichte durch die unendliche Zeit (S. 114.), wenn die Reflexion ins unendliche von Reflexion auf Reflexion reflektiren will, was sie nach ihrer Freyheit thun oder auch lassen kann.“

„*f*) Also für das Bewußtseyn ist nur die Welt und nicht das göttliche Leben selbst. Dies sollte ja aber eben durch das reine Denken ergriffen werden? Allerdings! das göttliche Leben ist im Seyn des Wissens, dem dem Wissen selbst verborgenen. Die unendliche Welt ist also nicht an sich, sondern nur als Bild der Reflexion.“

Endlich aus der fünften Vorlesung:

„Außer der Spaltung der Welt als Objektes ins unendliche gibt es auch noch eine Spaltung der Reflexion in fünf verschiedene Weltansichten.

Diese beyden Spaltungen sind unabtrennlich und in einem Schlage die nothwendigen Formen der Reflexion, so daß jede der fünf Weltansichten die Welt in ein unendliches spaltet.“

„1) Die Ansicht unsrer Weltweisen und unsers Zeitalters, daß nur in Ansehung des äußern Sinnes und seiner Welt Realität und diese das höchste sey.“

„2) Die Ansicht, da man die Welt erfasset, als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechtes in einem System vernünftiger Wesen. Ein ordnendes und gleichendes Gesetz für die Freiheit mehrerer ist dieser Ansicht das eigentlich Reale und für sich selber bestehende. Der einzige Grund der Selbstständigkeit des Menschen ist hier das in seinem Inneren sich offenbarende Sittengesetz.“

„3) Standpunkt der wahren und höheren Sittlichkeit, dessen erstes nicht ein ordnendes sondern schaffendes Gesetz ist, wodurch die Menschheit zum getroffenen Abdruck und Offenbarung des innern göttlichen Lebens wird. Das wahrhaft Reale und selbstständige ist hier das heilige, gute und

schöne,

schöne, das zweyte die Menschheit als bestimmt es darzustellen, das ordnende Gesetz aber dient hier nur um für diese Darstellung innere Ruhe zu erhalten."

„4) Die religiöse Ansicht. Ihr ist das heilige, gute und schöne Erscheinung des innern Wesens Gottes in Uns — sein Ausdruck und sein Bild durchaus und schlechthin und ohne allen Abzug."

„5) Der Standpunkt der Wissenschaft. Er zeigt, wie alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet und darauf zurückzuführen sey. Die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen."

„Die letzten beyden Standpunkte sind für sich nur betrachtend und beschauend aber nicht praktisch und thätig. Der dritte ist der der ächten sittlichen Handlung und so geht er mit in die höheren ein."

Die siebente Vorlesung ordnet dem ersten hier genannten Standpunkt dann noch einen der Nullität aller Weltansicht unter, auf welchem die unrichtige Denkart der nur meinenden und nicht

selbstdenkenden charakterlosen Menschen sich findet.

Diesem müssen wir noch folgende einzelne Stellen beyfügen:

„Daß Gott allein ist, ist das erste. Was ist er aber? was der von ihm begeisterte thut! (S. 146.)

„Das absolute Seyn ist völlig unbestimmt in Rücksicht seines genommen Werdens aus einem oder dem andern Standpunkt. — Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als diese absolute Freyheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn, — es Ist selber seine eigne Freyheit außer ihm selber. — Ein selbstständiges und freyes Ich gehört zur absoluten Form, welche von der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens unabtrennlich durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann. (S. 227. 228.) Gott selbst kann die absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben."

Endlich: „Liebe ist der Affekt des Seyns,

die absolute Liebe ist der Grundstoff der Welt, d. h. die Liebe Gottes zu seinem Daseyn." (S. 288.) „Die unaustilgbare Liebe treibt die Reflexion fort ins unendliche, nach dem ihr ewig entfliehenden reinen und realen Absoluten."

Und nun das Resultat? Das logische wollen wir F. schenken, wie ers verlangt, dagegen gilt freylich immer noch, was schon Änesidemus gegen Reinhold einwandte: woher denn aber die logischen Grundsätze, nach denen man im Satz des Bewußtseyns unterscheidet und bezieht? worauf man nur antwortet: man wisse sich ja aber ohne diese Logik doch auch gar nicht zu helfen, wenn man so eine Theorie bauen wollte. Vielleicht sollte man das eben nicht wollen? doch davon abgesehen, der Absicht nach liegt in dem referirten offenbar eine transcendentale Welt und Gotteslehre, welche wir auf diese Hauptsätze bringen können:

1) Gott ist das Eine, unwandelbare Seyn.

2) Gott muß sich äußern und offenbaren, oder mit andern Worten, er muß eine Form

annehmen, deren Verschmelzung mit seinem eignen Wesen er selbst nicht aufheben kann.

3) Diese Form ist das göttliche Daseyn.

4) Woraus entspringt seine Liebe, als Affekt seines Seyns zum Daseyn?

5) Die Daseynsform ist Bewußtseyn.

6) Im Unterschied des Seyns und Daseyns wird das Seyn als todtes Seyn als Welt bestimmt, das Daseyn aber Reflexion; die Welt weiter als ein ins unendliche zerspringendes, und die Reflexion als ein fünffaches der verschiedenen Weltansichten in neuerer deutscher Philosophie.

Nutzanwendung.

Wie sollen wir das nun für die Spekulation brauchen? Es liegt offenbar darin eine mythologische Ansicht des Wesens der Dinge, eine hyperphysische Theorie des göttlichen Wesens, wodurch wir alles andere aus dem Wesen der Gottheit begreifen sollen: aber die Sätze sind noch nicht in die rechte Ordnung gestellt, und es fehlt offenbar noch ein oberstes Princip, welches allen andern das Gesetz gibt. Wir wollen suchen uns deßfalls genauer zu orientiren. Wie ist es wohl eigentlich mit dieser göttlichen Ordnung zu halten? Man stellt uns freylich als das erste und höchste oben an das eine und unwandelbare göttliche Seyn, aber demnächst an der zweyten Stelle findet sich ein Müssen für dies göttliche Seyn, es muß sich äußern, äußern unter dieser bestimmten Form des Daseyns, des Bewußtseyns, der Reflexion und ihrer Zerspaltungen. Da ist ja offenbar nicht das göttliche Seyn, sondern das, was das Müssen desselben bestimmt, das höchste, es muß über dem göttlichen Wesen noch ein formgebendes Princip ge-

setzt werden, welchem Gott mit unwandelbarer Nothwendigkeit unterworfen ist. Ja wir können noch näher angeben, welches dieses Princip ist, es ist nemlich ein höchstes selbstständiges Gesetz, daß alles Seyn da seyn müsse, und dies nur durch Bewußtseyn geschehen könne. Ein Gesetz aber als höchstes, erstes und selbstständiges ist, was wir Schicksal nennen. In dieser Gotteslehre ist also das Schicksal das erste gebietende, welches selbst der Gottheit noch auferlegt den Zwang ihrer Selbsterkenntniß und damit die Spaltungen alle und Verlegenheiten des unvollkommnen und bösen.

Wollen wir folglich diese Lehre vollständig aussprechen, so könnte das etwa so geschehen:

1) Im Anfange war ewig über allem das unerbittliche Schicksal.

2) Bey diesem aber zunächst der immer drohende gähnende Abgrund des Nichtdaseyns,

3) An dessen Rande das ewige göttliche Seyn hingestellt ist, welches vor den Schrecken der Vernichtung sich nur retten kann, unter den Schutz

des Schicksals, indem es sich allen Leiden der Selbsterkenntniß unterwirft.

Für der Menschen fröhliches und seliges Leben ist diese Lehre recht behaglich. Wir glauben oder schauen hier den wahren Gott der Versöhnung, welcher alle zersprungene Unvollkommenheit, die Sünde und den Tod, alles Scheinleben und Unseligkeit um seiner Liebe willen über sich genommen hat, uns aber frey ausgehen läßt und gerechtfertigt. Denn wir sind überhaupt nicht, nur Gott ist, wer unter uns der unrichtigen Denkart folgt, dem Schein und dem unseligen, mit dem ist es auch nicht einmal zum Daseyn gekommen, Gott ist auch für den nur da, er selbst ist nichts. Die aber unter uns selig leben, sind der wahre Glanz und die Glorie des göttlichen Daseyns; die Philosophen als veritable Quintessenz der göttlichen Form ohne allen Abzug, die aber von den Philosophen geleiteten wenigstens das beste nach ihnen. Am festesten ist die Unsterblichkeit dieser seligen, individuellen Ichs garantirt. Man könnte diese Lehre einem Wechsler oder an-

dern Geschäftsmanne auf folgende Art sehr leicht insinuiren: Gesetzt du wärest durch den Willen des Schicksals so unglücklich, Gefahr eines Bankerottes zu laufen, nur ein einziges, wenn schon beschwerliches doch sicheres und nicht unrühmliches Mittel würde dir angeboten dich zu retten, würdest du nicht mit beyden Händen zugreifen, ohne Zaudern und Bedenken? — Siehe gerade dies ist der Fall Gottes mit unsrer Freyheit und Unsterblichkeit.

Nach dem Willen des Schicksals ist Gott in steter Gefahr, am Daseyn Bankerott zu machen, das einzige Mittel, welches ihm das Schicksal anbietet, um ins unendliche d a zu seyn, ist die Granulirung seiner Form in unendlich viele freye, individuelle Ichs gegen über seinem todten Seyn.

Meinest du da nun wohl, er werde dein Daseyn je enden? Nimmermehr, er gäbe sich ja selbst verloren, er kann es nicht einmal.

Uns dauert nur der arme Gott, der so übles erleiden muß! Vor einem möchten wir besonders ihn warnen, wenn das Schicksal ihm erlaubt, sich

davor in Acht zu nehmen. Nach F. steht es schon mit unserm Zeitalter so sehr elend, daß die meisten nur noch eben die unterste Weltansicht erreichen, die individuellen Ichs sind aber alle schlechthin frey in der Wahl der Ansicht, wenn sie nun den traurigen Entschluß faßten, alle sich einmal auf den Standpunkt der Nullität zu verfügen, so wäre die Welt aus, und Gottes Daseyn ohne Rettung verloren.

Diese Erbärmlichkeiten hätte nun Fichte wirklich behauptet? — Behauptet? das haben wir nicht behauptet, aber gesagt hat er sie. — Also nur gesagt und nicht gedacht; vielleicht versteht er die Worte anders, es ist nur ein Streit um die Sprache? — Nein! so meinen wirs nicht. — Oder diese Absurditäten sind nur Konsequenzen aus dem, was er sagte und dachte? dann ist euer Streit lose Konsequenzmacherey? — Auch das nicht. Freylich, wenn wir denen, die sich seiner Vorlesungen als sittlicher Noth- und Hülfsbüchlein, oder auf ähnliche Weise zur Privaterbauung bedienen wollen, unsre Einwendungen entgegen-

setzten, so wäre sie leere Sylbenstecherey, die können dann von unsrer spekulativen Metaphysik absehen und werden recht viel gesundes und kräftiges im Buche finden. Uns ist es aber um die zu thun, welchen Spekulation als Wissenschaft am Herzen liegt, die wollten wir hier auf manches aufmerksam machen. Für die behaupten wir denn, daß F. eine solche erbärmliche Welt und Gotteslehre wirklich mit fast denselben Worten gesagt, wenn schon, was ihn entschuldigen muß, im tiefsten Herzensgrunde nicht gedacht hat. Man denkt ja wohl manchmal das eine und sagt das andere! — Wie geht das zu? — Wie das hier zugegangen ist; darauf mache ich hier eigentlich aufmerksam. Nach F. eignem Ausdruck, er sagt hier etwas, aber seine Liebe ist nicht bey dem, was er sagt; er denkt ganz wo anders, als wo er sich hören läßt. Er denkt das eine und sagt das andere, weil er denkt, er müsse dies andere denken. Seitdem Fichte öffentlich philosophirt, denkt er beständig empirische Psychologie, und, wenn das Glück gut will, philosophische Anthropologie, meint aber dabey immer,

empirische Psychologie sey ihm in der Seele verhaßt und er denke nur spekulative Philosophie, Metaphysik, Ontologie oder wie die alte Mode das alles nannte. Vergleiche einmal, wer Lust hat, diese seine Vorlesungen; ist er nicht (die übeln Launen wegen seiner Gegner abgerechnet,) lebendig, kräftig und klar, sobald er Charaktere und die verschiedenen Denkarten der Menschen schildert, sind nicht dagegen die metaphysischen Deduktionen gerade das magere und unlogische oft bis zum albernen?

Sobald wir von dem rein spekulativen, metaphysischen absehen, werden wir sinniges und brauchbares finden, nur in den metaphysischen Anmaßungen liegt der Fehler. So sind seine fünf einzig möglichen göttlichen Weltanschauungen recht brauchbare Notate zur Geschichte der Philosophie, sie sollen gehören, etwa Condillac, Kant, Jakobi, Schleiermacher und Fichte, dem Wiederbringer Wischnu, der seiner fünften Menschwerdung eigentlich erst entgegensieht.

Halte uns auch niemand etwa in dem Verdachte, daß wir Fichten der Ketzerey beschuldigen wollten,

darüber haben wir gar keine Meinung, da unsre eigne Lehre noch nicht ins hellenistische übertragen ist, auch ja wohl seit funfzehnhundert Jahren alle spekulativen Systeme mit der Thorah und den Evangelien oder wenigstens mit dem Koran in Uebereinstimmung stehen. Es ist ja bey Fichte nur der harte unwürsche Paulus, der Unrecht behält, des Lieblingsjünger Jesu Lehren hingegen sind so recht eigentlich in dem neuen seligen Liebeleben nur ein wenig wissenschaftlicher ausgesprochen. Wir wollen es ruhig den Freunden der Reformatoren überlassen, die Rechte ihres Paulus zu sichern.

Was wir zu bemerken haben, ist nur: möchte in Fichte's angeblicher Weise zu philosophiren nicht ein Fehler tief verborgen liegen, den es der Mühe lohnte aufzudecken, da er einen sonst so kräftigen Denker irre führt? Doch vielleicht hat uns Schelling diesen schon bekannt gemacht, in dem, was er gegen ihn sagt; wir wollen dies zuerst vergleichen.

Schelling's Gegenrede von Gott und der Welt.

Rücksichtlich des spekulativen Systems hat Sch. sein Verhältniß zu F. bestimmt ausgesprochen in folgender Stelle: (S. 119 u. f. der Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichtischen Lehre.)

„F. ist mit seinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Untersuchung. Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach wirklich ausser uns oder bloß in uns sind, (welches letzte Herr F. für seine Entdeckung hält) davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz anders: nemlich, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind?" — „Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem, was

er die Sinnenwelt nennt, und will uns noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während er im Gegentheile sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreyt, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet sie sich in ihm im Mittelpunkte seines Bewußtseyns, und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann. F. läugnet, daß An sich das wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns gibt, als das Göttliche."

„Wir läugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir läugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es gibt gar keine solche Erscheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn, und ganz gut passen. — Verstände F. die Welt: so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung der Spaltung bedürfen."

„Es gibt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts, denn nur das individuelle willkührliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. F. hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht.“

Wir verstehen hieraus bestimmt den Unterschied beyder Lehren. Auch nach Schelling sondert sich das individuelle willkührliche Denken aus dem göttlichen Seyn, aber vor dem Bewußtseyn desselben dorrt das göttliche Leben nicht nothwendig in eine todte Erscheinungswelt ein, wie bey Fichte, sondern es kann hier auch das wirkliche und göttliche Reale ergriffen werden. Wir werden hierüber noch deutlicher belehrt (S. 95.)

„Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden soll, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar, daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche seines offenbaren und bewiesenen

Nichtdaseyns ungeachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nemlich keinesweges ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dies nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind: und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Seyns aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitere Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils: so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn, einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nemlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt als absolut mannich-

faltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt (gesagt?) daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen grade so allgemein ist, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist."

Wir bemerken hier daß der Unterschied der Schellingischen und Fichtischen Ansicht für uns nicht sehr wesentlich wird. Es fallen hier mit Sünde individuelle Willen von Gott ab und führen dann das Dascheinen einer falschen Endlichkeit bey sich. Dieses will wieder durch eine transcendentale Gottes- und Weltlehre begriffen seyn, es muß hier auch wieder eine metaphysische Theorie des göttlichen Seyns vorausgesetzt werden, aus der sich dies begreifen läßt. Wir finden diese in der nemlichen

Schrift höher oben, und wollen vergleichen ob dadurch mehr und tüchtigeres für eine Lehre von den Ideen erhalten werde als bey Fichte. Es heißt (S. 50. u. f.)

„Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst. Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Wäre sie dies nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn. Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt.“ „Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen ist sonach eine solche, der kein Gegensatz beygemischt. Existenz

ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz, weswegen wir das Verhältniß beyder als bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet haben. Jedes Ding kann mit gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seyns und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden. Ein Ding existirt heißt: es behauptet, es bekräftigt sich selbst; hinwiederum das sich offenbart ist auch allein, und das sich nicht offenbart ist nicht."

„Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengesetzt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen, oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist soweit noch selbst als bloße reine Identität begriffen."

„Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit. Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung,

die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.“

„Ein Wesen das bloß es selbst wäre, als reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts darin es sich offenbar würde: es könnte eben darum nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.“

„Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt, als eben in der Selbstoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar wer-

den könne, welches er zu beweisen hätte. So lange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis geführt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist oder existirt in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern sey."

„Was Eins i st muß in dem Seyn selbst nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils oder als Vielheit seyn, und dieses Band eines Wesens als Eins mit ihm selbst als einem Vielen ist eben selber die Existenz dieses Wesens." „Wahrhaft existirt weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beyder, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anders."

So hat Herr Sch. das Verfahren in Gang gesetzt, wir werden es nun leicht fortsetzen können. Dieses Viele nun, welches zwar nicht als Vieles aber doch unter dem Bande ist, das muß nothwendig auch seyn als Materie, physischer Proceß, Organismus und Intelligenz, bey welcher Gelegen-

heit das Band wird Schwere, Licht, Weltseele und Vernunft; Ja es muß dieß Viele auch nothwendig seyn, diese bestimmte Materie z. B. Kraut und Stein und Sandhaufen, oder noch bestimmter Kiesel und Kalk, auch Erbse, Bohne und Wicke.

Wer diese besondern Sätze angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbstoffenbarung durch Kiesel und Kalkerde, durch Erbsen, Bohnen und Wicken: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit ohne Kiesel und Kalk, ohne Erbsen, Bohnen und Wicken sich selbst offenbar werden könnte, welches er zu beweisen hätte. So lange er nicht entweder diesen oder den andern Beweis geführt bleibt unser absolutes Wissen um den Kiesel und Kalk, die Erbsen, Bohnen und Wicken bestehen, freylich nicht

als Kiesel und Kalk, als Erbsen, Bohnen und Wicken, sondern nur in der Einheit des Bandes, denn wer wird der reinen Schranke das Seyn geben wollen, die offenbart ja nicht sich selbst, sondern nur ein Anderes.

Dem Ungeübteren könnte dies eine Theorie scheinen, in welcher der höchste Erklärungsgrund und Weltschöpfer nur die Verlegenheit des Erklärenden ist, daß er sich ja gar nicht anders zu helfen wisse, das eine ist so wie es ist, weil es eben ist, das andere ist so wie es ist, weil es eben so ist. Uns aber soll das nicht täuschen, an der Art, wie der Schild zur Vertheidigung geführt wird erkennen wir die Methode recht gut nach der Sch. hier verfährt, es ist die Methode nach welcher durch die eine und gleiche Copula in ihnen Hübner, Büsching und Gaspari ihre Geographie erzählt haben, nur polarisirend um die nemliche Indifferenz, welche auch in allen Naturbeschreibern dieselbe ist, nemlich die Methode des bloß erzählenden historischen Wissens ohne alle Theorie. Nur zu viel Worte macht Sch. noch, es

hängt ihm in der Sprache noch etwas von der Sünde des willkührlichen Denkens an, in solchen sündlichen Ausdrücken als da sind Denn und Weil, welche er alle mit dem göttlichen Und dem ewigen Bande aller Dinge hätte vertauschen sollen. Das ist eben die Sünde alles Denkens, daß ihr Theorie wollt und Philosophie und Mathematik, befreyet auch davon, und es wird euch aufgehen die reine Anschauung der Dinge, ihr werdet schauen die ewige, absolute Geburt der Dinge und Gott von Angesicht zu Angesicht. Und hoffet diese Erlösung nicht etwa von einem andern und höheren Leben, sondern in diesem hier kann sie euch werden, wie in jedem andern wenn ihr euch lossagt von allem möglichen und nothwendigen, euch einzig fest haltend an das wirkliche.

Der Vorschlag ist in der That so uneben nicht, wir könnten ihn wohl brauchen, allein da uns die Sünde des Theoretisirens so sehr tief eingewuzelt ist, so möchte es uns viele Arbeit kosten, uns in diesen, wie wir es nach unsrer schlechten Sprache nennen, bloßen Empirismus hinüber zu finden,

wir wollen uns deßhalb doch nur vorläufig orientiren, ob wir durch diese neue Lehre wohl gewinnen würden. Da kommt es uns gut zu statten, daß wir in ihr auf jeden Fall eine Wissenschaft von Gott und der Welt zu erwarten haben. Von Gott und der Welt wissen wir aber vor aller weitern wissenschaftlichen Bildung voraus, und lassen es uns nicht nehmen, daß Gott das absolut selbstständige höchste Wesen sey, erhaben über die Welt. Wir wissen also voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig ist, welche Gottes Daseyn einem Gesetze unterwirft, oder einem Schicksale, eben so, daß jede solche Lehre falsch ist, welche eine totale oder partielle Weltvergötterung enthält.

Damit können wir nun vergleichen, was wir hier von Sch. zu lernen hätten. Im Allgemeinen hat seine Lehre viel ähnliches mit der Fichtischen, nur daß uns hier die Ausführung fehlt. Wir beginnen auch hier mit dem Einen unwandelbaren Seyn, genannt Gott, wozu kommt Selbstoffenbarung in Selbsterkenntniß und somit Vielheit.

Aber eben in diesen Anfängen lag bey Fichte

schon die Verwerflichkeit der Lehre, indem Gott dem Schicksale der Selbsterkennniß unterworfen wurde. Wie stehen wir hier damit? Dies Gesetz kommt so unmittelbar nicht vor, die Logik hilft hier dem ewigen Seyn aus der Verlegenheit. Die ganze Lehre beginnt nicht, wie bey Spinoza, mit Definitionen und Axionen, sondern mit einem Lehrsatze: Seyn ist Selbsterkenntniß.

Beweis. Seyn ist Selbsterkenntniß, das scheint dir dunkel? Ja, Selbsterkenntniß ist auch ein gar zu trocknes Wort — aber höre nur: Seyn ist Selbstbejahung, Position seiner selbst! Nicht wahr, schon wird es klarer — aber höre nur weiter: Seyn ist Selbstbekräftigung! Selbstbekräftigung ist Selbstoffenbarung! Selbstoffenbarung ist Selbsterkenntniß! — Oh die schönen Worte! — Nun ist es ganz deutlich: Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen ist ohne allen Gegensatz.

Da gehört Glaube an des Meisters Wort dazu, wenn diese armselige Logik einen andern als ihren Erfinder trösten soll. Dem Erfolge nach wäre diese Lehre die Leibnitzische Monadenlehre, in welcher

auch alles Seyn ein Erkennendes ist, aber aus dem gerade entgegengesetzten Grunde abgeleitet. Leibnitz hielt es für unmöglich, daß das Seyn sich äußern könne, und wollte deßwegen alles in einem einfachen Innern der göttlichen Monas befassen; wenn hingegen der Erfinder dieser Darstellung von dem Gedränge bildlicher Ausdrücke sich so weit befreyen könnte, daß ihm klar würde, was er bey den Ausdrücken denkt: ein Ding offenbart sich, bekräftigt sich selbst, so würde er finden, daß er schon ganz in den Schlingen des ihm so verhaßten Kausalgesetzes befangen sey, daß er sich eigentlich nur die Wahrheit wiederhohlt: für die menschliche Erkenntniß ist das Seyn der Substanz ein leerer Grundgedanke, zu dem in jeder wirklichen Erkenntniß ein Zustand gegeben seyn muß, in welchem diese Substanz als wirkende Kraft erkannt wird. Wenn er dann aber, um vom Seyn zur Selbsterkenntniß zu gelangen, das Seyn eine Selbstbejahung nennt, so täuscht ihn nur ein bildlicher Ausdruck. Es wird hier die Substanz durch eine *causa sui* erklärt; eine Bestimmung, die

doch nur einer zufälligen Form und nie dem nothwendigen Wesen zukommen kann; es wird das beharrliche Seyn durch ein kontinuirliches Werden aus sich selbst erklärt, wie die Atomistiker eine Trägheitskraft der Materie brauchten, um ihre Geschwindigkeit aus einem Zeitmoment unvermindert in den folgenden hinüber zu tragen. Eine Ursache gibt das Seyn ihrer Wirkung, aber eine Erkenntniß gibt nicht das Seyn des Erkannten, sondern setzt es voraus, wenn wir nicht die schaffende Monas, oder, nach Pino, das göttliche *Verbum asserens* mit dem menschlichen *Verbum assertivum* verwechseln, im letzten Falle aber wäre Selbstbejahung, die ihr eignes Seyn gibt, ein sich selbst erzeugendes Unding, und wir könnten doch nur für das Fichtische Daseyn die Selbsterkenntniß als Selbstoffenbarung neben dem Seyn fordern.

Indessen wollen wir uns auch hier nicht um die Logik streiten, so wird doch auch Sch. mit seiner Komposition weder den Vorwurf der Weltvergötterung noch den eines Schicksals über der

Gottheit entgehen. Die Gewalt des Schicksals ist nur um einen Schritt weiter hinausgerückt. Wir brauchen in jedem ähnlichen System nur genau den Punkt zu suchen, wo man zum mannichfaltigen zur Vielheit oder wie sonst das heißt, was der Einheit gegenüber steht, gelangen soll, und wir werden dann jedesmal die Macht eines höchsten Schicksals finden, welche dies also anordnet selbst über der Gottheit, gleichsam als eine innere Natur des göttlichen Wesens. Wie kommt nun Sch. zur Vielheit? Er sagt es uns selbst: „durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, denn nichts offenbart sich, wenn es bloß es selbst ist, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes ist.“ Dieses ist also das Muß des Schicksals, welches über allem steht: daß Eins und Anderes in sich verbinden muß, was selbst offenbarend da ist. Dies ist denn auch die Macht, welcher das ewig Sich selbst erkennende Seyn der Gottheit erliegt das sich selbst erkennende im Kampf mit seiner Unmöglichkeit ist dem Schicksal der Vielheit der Theile in einem Ganzen unter-

worfen, und welches, nachdem es zu unserer Kenntniß gelangt ist, uns zu einem unfehlbaren Maaße dient, um die Abstufungen des göttlichen Seyns ausmessen und abstecken zu können, welche die Natur sind.

„Dieses dem Begriffe nach ewige In=Einander=Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet."

Hierin liegt denn zweytens auch unvermeidlich wenigstens eine partielle Weltvergötterung, denn mag sich Sch. noch so sehr auf das Nichtseyn seines Vielen als Vielen berufen: so ist ihm doch Gott das Seyn der Welt und als ewiges Band aller Dinge die Form der Welt. Ja wollten wir ihn, wie er das nach seinem eignen absoluten Wissen nicht ausschlagen dürfte, noch weiter über

das Verhältniß seines Gottes zu dem willkührlichen Denken der abgefallenen Ideen und ihren Träumen, oder zu der reinen Schranke (S. 114.) zur Rede stellen: so würde er uns etwa mit der Eccentricität der Planetenbahnen oder ähnlichem antworten, aber auf jeden Fall nur um so deutlicher machen, was er im Bruno erzählt, daß das ewige Seyn der Welt Gott der Vater, das unendliche Band der Dinge Gott der Geist und die Endlichkeit der Welt selbst Gott der Sohn sey.

Wir werden also ebenfalls die Schellingische Lehre von den höchsten Ideen der Welt und der Gottheit als unbrauchbar verwerfen müssen, selbst wenn es uns nicht gelänge den Grund ihrer Irrthümer nachzuweisen. Daß aber auch das letztere einer etwas bestimmteren Logik so äußerst leicht wird, wenn man sich nur gleich gegen die höchsten Anfänge seines spekulativen Systems wendet, führt uns zu der nemlichen Bemerkung, welche wir gegen Fichte machten, zurück. Auch Schelling ist in diesen obersten Spekulationen mit den Gedanken bey dem einen, mit den Worten aber

bey dem andern. Er denkt beständig äußere Physik, indem er mit den Worten bey Metaphysik und ihrer Lehre von den Ideen ist. Wir hören ihn gerne und haben von ihm gelernt, wo es gilt die äußere Naturlehre philosophisch zu behandeln, er verliert sich selbst aber immer mehr je weiter er sich von diesem Gebiet entfernt. Erhebt er sich über seine Physik zu den höchsten Gesetzen des Daseyns der Dinge, so bleiben ihm magere, völlig unlogische Aphorismen, verliert er sich hingegen neben an in praktische Philosophie, so hören wir nicht ihn selbst sondern eitel Platonische Reminiscenzen.

Also auch hier bleibt uns nur die Frage, woher diese Irrthümer, aus welchen Fehlern entspringen sie?

Verwechselung der menschlichen Erkenntniß mit der Idee einer göttlichen Weltanschauung.

Wir können diesen Fehler auf einen sehr einfachen Ausdruck bringen. Eine jede absolute Wissenschaft, Philosophie des All, der absoluten Identität oder wie sich sonst nennen mag, eine jede positive Wissenschaft von den Ideen, eine jede Lehre aus intellektueller Anschauung wird von demselben Fehler getroffen — Verwechselung der Ideen der Welt und der Gottheit durch Transsubstantiation des Ektypus menschlicher Weisheit in den Archetypus einer göttlichen Weltanschauung, daher denn auch der vornehme Ton, der Stolz dieser Lehre und die Wegwerfung alles andern. Am klarsten hat uns die Nachweisung dieses Fehlers vorbereitet, Hegel durch seine Einwendungen gegen

Kant im Namen dieser Lehre. (Krit. Journ. d. Phil. Band 2. S. 23. u. f.) Hegel bemerkt richtig gegen Kant die Einseitigkeit seiner spekulativen Vernunft und das unzulängliche seines praktischen Glaubens, will aber diesen einzelnen Fehler in der Ausführung zum allgemeinen Fehler in der Aufgabe umwandeln, welche sich Kant für die Philosophie stellt, indem er diese auf eine Kritik der Vernunft reducirt. H. verwirft diese Kritik des Erkenntnißvermögens zugleich mit Lockes Versuch über den menschlichen Verstand als einseitige, subjektive, menschliche Ansicht, welche der Philosophie nicht zieme, die nach dem Absoluten streben soll. Hier liegt aber ein sehr klarer Widerspruch in seinen Forderungen. Locke und Kant sagen beyde man solle sich erst das Wesen der eignen Vernunft bekannt machen, ehe man mit ihr auf gut Glück zu spekuliren anfange, damit man nicht gleich anfangs die Aufgabe höher stelle, als ihr die Auflösung möglich ist. H. fordert dagegen von seiner Philosophie schlechthin absolutes Wissen. Will er damit Kanten widersprechen, so befindet

er sich offenbar zwischen dem Dilamma: entweder können wir mit unsrer menschlichen Vernunft eine absolute Wissenschaft erreichen und fassen; wohl! so wird diese durch Lockes und Kants Aufgabe nicht ausgeschlossen: oder nicht, dann wird auch Hegels Philosophie sie nicht erreichen und seine Forderung ist dann gar nicht, die, welche an menschliche Philosophie zu machen wäre. Wir sehen wohl was H. dabey im Sinne hat, indem er diese Aufgabe der Einseitigkeit und Subjektivität zeiht — er hat im Sinne den Waagebalken der absoluten Identität und Totalität, in dessen einer Schaale das geistige Wesen der menschlichen Vernunft auf- und niedersteigt, während das materielle Daseyn in der andern die Gegenbewegungen macht; in der Mitte aber über dem Zünglein ist der Ring göttlicher Weisheit und göttlichen Wesens, der das Ganze hält und trägt. An eben diesem lüstet es seine Philosophie das Universum zu fassen, sie würde aber wohl menschlich größere Weisheit zeigen, wenn sie sich begnügte aus ihrem Standpunkt, liegt er gleich nur auf der Seite und

nicht in der Mitte die unvollkommnere Ansicht zu erfassen. Lehre er Thoren, die ihm folgen wollen, sich zur göttlichen Weltanschauung hinauf zu erheben, oder auch nur diese göttliche Weltanschauung verstehen zu wollen! Die Besonnenen werden die Schranken ihrer Menschheit erkennen und begreifen, daß eine solche Philosophie keine Aufgabe für Menschen sey, daß wir vielmehr am besten thun nur wieder an Lockes und Kants Aufgabe zu gehen; das Vermögen und somit auch die Schranken unsers Geistes kennen zu lernen, und zu versuchen ob uns jetzt nach ihren Vorbereitungen nicht eine bessere Lösung gelinge.

Eine geschichtliche Ansicht.

Wie sind wir nun aber mit unsrer Philosophie auf diese Weltvergötterung und die Verwechselung menschlicher Weisheit mit göttlicher gerathen? dies wird ein Blick auf die Geschichte deutlich machen. Diese vorzüglich Fichtisch-Schellingische philosophische Schule hat zwey ganz verschiedene Behandlungsarten ihrer Wissenschaft, die sich einander wenig angehen. Die eine ist eine logische Formellehre, welche den Buchstaben gibt, die andere eine dichtende Darstellung, welche den Geist hinzuschaft. Zeigt hier jemand die logischen Fehler und die Seichtigkeit der ersten Darstellung, so sucht man ihn abzuweisen als einen, der den Geist nicht hat; findet ein anderer die Dichtung dunkel und unbefriedigend, so sucht man den mit der Logik

als der wahren Grundfeste des Systems zu trösten. Diese Trennung von Geist und Buchstabe hat für die Spekulation sehr nachtheilige Folgen gehabt. Mochten in den Schulen der Kantianer die Einzelnen Kants Gesetze in noch so trocknen Formeln mittheilen, so wurde damit dem Schüler doch wenigstens das Skelett eines gehaltreichen Gedankensystems überliefert, welches ihn, wenn er Talent hatte, zum Philosophiren treiben mußte. In den Grundgesetzen der Fichtischen Wissenschaftslehre hingegen wurden bloße Vergleichungsformeln mit Urtheilen verwechselt und in diesen nur die leersten logischen Ausdrücke (das Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen des Ich) verbunden, wobey der Schüler nichts bestimmtes denken konnte, und anstatt dessen zu einem bloßen Wort und Formelspiel angeleitet wurde. Wollte er aber dazu den Gehalt hinzufinden, so bot man ihm nur eine unbestimmte Dichtung, durch die er ihn fassen sollte. So mußte das eigentliche Denken aus dieser philosophischen Schule nach und nach ganz verschwinden, die Philosophie gerieth nur in die Gewalt der Einbildungskraft.

Reinhold betrieb die Sache in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens ganz logisch, und eben so setzte Fichte in der Formelsprache der Wissenschaftslehre, Schelling aber mit der Formelsprache der Identitätsphilosophie die Sache fort. Es war dies immer noch ein reflektirtes logisches Verfahren, wo mit aller Protestation gegen Reflexion, Beweis und Erklärung doch nur die Formeln geändert waren, indem man z. B. nicht mehr sagte: man erkläre die Erscheinungen aus allgemeinen Gesetzen, sondern man führe das differente auf Identität zurück, d. h. man klassificire die Begriffe in einer ungewöhnlichen Sprache; man führe das besondre auf das allgemeine zurück, wobey man insgeheim noch dazu den logischen Fehler begeht, das Wesen des besondern mit aus dem allgemeinen verstehen zu wollen. Doch diese Logik war sowohl bey Fichte als bey Schelling, wie ihnen hinlänglich nachgewiesen worden ist *), zu seicht und zu

---

*) Sehr naiv antwortet Schelling auf diese Nachweisungen (Jahrbücher der Med. S. 9.) ohne sich über einen einzigen logischen Fehler näher zu erklären wenigstens zum Troste der

sehr voll Lücken, als daß sie mehr als ein vorübergehender Versuch hätte werden können, wenn ihr nicht jene Trennung des Geistes vom Buchstaben zu Hülfe gekommen wäre.

Fichte fixirte zuerst diese Trennung dadurch, daß er den populären Vortrag seiner Lehre ganz vom eigentlichen Unterricht in der Wissenschaftslehre sonderte. Nachher fingen die Schlegel an den Thyrsus zu schwingen, faßten nur den Geist ohne den Buchstaben, und vollendeten jene Trennung, indem einer von ihnen öffentlich versicherte, er verstehe zwar die Wissenschaftslehre nicht, aber um diese Art zu philosophiren sey es doch eine herrliche Sache. So spielten sie nach und nach die Philosophie gänzlich in die Hände der dichtenden Einbildungskraft. In dieser Lage ergriff Schelling die Sache der Philosophie. Er tröstete den Verstand mit dem Buchstaben seiner Identität, mit den Formeln und Schematen seiner Naturphilosophie,

---

Gläubigen ihm gefallen die ersten 50 §§. seiner systematischen Darstellung jetzt wirklich noch besser als damals, da er sie niederschrieb.

für die Ansicht des Geistes wurde sein geheimes Wort aber vorzüglich durch den Bruno öffentlich. In diesem beruft man sich gar nicht mehr auf Strenge und Konsequenz im Denken, sondern nur mit einer stillschweigenden Zurückweisung auf die intellektuelle Anschauung, auf das gefällige der Komposition, das heißt auf einen Maaßstab, den man bisher nur bey Dichtungen anzulegen gewohnt war.

Die Idee der Wahrheit, welche seit der Ausbildung der Logik und reinen Mathematik jederzeit das Gesetz für die Bildung der Wissenschaften hatte geben sollen, ist in dieser Schule ganz verloren gegangen, Dichtung und Spekulation werden mit einander verwechselt und ein dichtender Witz hält allein die Regel in seiner Gewalt, nach der hier gedacht werden soll. In Schellings Bruno und in seiner Schrift Religion und Philosophie, noch mehr aber in den Schriften seiner Schüler liegt die Bestätigung davon. Wie mancher weiß hier bey den mannichfaltigsten Sachkenntnissen doch gar nicht, worauf es ankommt in Sachen

der Spekulation. Sie spielen mit Materie und Geist, Natur und Geschichte, Unsterblichkeit und Gottheit, ja mit der Idee der Wahrheit selbst, wie mit irgend einem Bilde der Phantasie, haben dabey nur witzige Zusammenstellung im Auge und meinen die Wahrheit finde sich schon von selbst dazu.

Es gibt überhaupt zwey Wege, auf denen unser Geist sich eine Antwort auf die großen Fragen über den Ursprung der Dinge Ewigkeit, Freyheit und Gottheit sucht, entweder durch wissenschaftliche Untersuchung des wahren oder durch den großen philosophischen Roman über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Das erste nannten wir bisher Philosophie, das andere Mythologie, die nur zur Dichtung gehörte. Hier aber werden beyde abentheuerlich mit einander vermengt und erstere für sich als bloße Reflexion verworfen. Auf den ersten Wegen untersucht und sichtet man unsre Ueberzeugungen, sucht das Wahre vom Scheinbaren zu trennen und erhebt sich so allmählich zu der Idee zweyer Weltordnungen und ihres Verhältnisses. Auf dem andern aber greift man un-

mittelbar nach einer Hypothese über das wahre Wesen der Dinge, und erklärt daraus nun willkührlich den Gläubigen die Geschichte von Himmel und Erde in einem Roman. So erzählen uns die Mythen der Indier, der alten Griechen, der Neuplatoniker und mehrerer Schwärmer. Einen ähnlichen Roman über die Dreyeinigkeit und den Sündenfall finden wir nun auch wieder bey Schelling. Wer dieses Glaubens lebt, der bedarf gar keiner Spekulation; es werden da zwar nur wenige übereinstimmen, indem jeder den Roman sich auf eine andere Weise dichtet, aber das eigentliche Intresse der Spekulation Forschen nach Wahrheit, Befreyung von Zweifel und Irrthum findet gar nicht statt, wo jeder nur getrost sich selbst Gesetz und Regel gibt. Sollte diese Entscheidung der philosophischen Angelegenheiten die richtige seyn, so wäre die ganze dreytausendjährige Bemühung um Spekulation mit allen ihren Streitigkeiten nichts als Fehler, Irrthum und Misgriff, wir möchten nur immer wieder an den indischen Traum zurück-

gehen, welcher die Wiege griechischer Philosophie umgab. Das wollte uns unwahrscheinlich dünken.

Auf diese Weise erklärt uns die Trennung von Geist und Buchstabe zweyerley, was wir suchen. Erstlich die auffallende Geistesabwesenheit gewisser Philosophen eben bey ihren Grunduntersuchungen und Deduktionen und dann die Anmaßungen göttlicher Weisheit. Wer selbst denkend Reminiscenzen aus den Evangelien und dem Platon unverblendet nebst andern Modesachen abziehen kann, der muß sich wundern über diese logische Erbärmlichkeit und Flachheit, welche die Grunduntersuchungen so oft beherrscht. Hier wird es ihm aber deutlich in Rücksicht des subjektiven für den einzelnen philosophirenden, daß er bey dieser Trennung für den Geist seiner Lehre mit der Einbildungskraft und nur für die einzelne Ausführung die Aufgaben faßt und nur aus einer ihm selbst fremden Gewohnheit für seine höchsten hypothetisch aufgegriffenen Principien eine methodische Begründung, Deduktion, Konstruktion in logischer Form (oder welchen ähnlichen Ausdruck er brauchen will) versucht, an

der ihm aus ihm selbst nichts liegen kann, mit welcher er nur den herkömmlichen ihm selbst zufällig noch beywohnenden metaphysischen Vorurtheilen ein Kompliment macht. Ihm selbst gefällt der hypothetische erste Anfang am besten, unter den er mit der größten Leichtigkeit und Lebendigkeit alles in Eins zusammenfassen und zusammenordnen kann, was die Anwendung Mannigfaltiges in dem Theil der Philosophie fordert, der ihn am lebendigsten angesprochen hat, so ist Fichte immer nur in der Psychologie, Schelling in der Physik einheimisch. Daß aber dann in der Wahl dieses Princips alle Schranken überstiegen werden, und man sich nur mit dem höchsten befriedigt, was sich irgend noch erreichen läßt, das wird dem auch leicht deutlich werden, der bedenkt, wie die Einheit der Vernunft hier nicht von ihr selbst oder dem ihr dienenden Verstande, sondern nur von der unbeschränkten mythologisch dichtenden Einbildungskraft aufgefaßt wird, welche allen Bedenklichkeiten des Verstandes antwortet: nur das abso-

lute Wissen thut uns Genüge, was am Ende wahr seyn soll, müß es auch im Anfange seyn, mit dem höchsten müssen wir beginnen, was der Gedanke noch erreichen kann.

Theoretische und ästhetische Naturbeurtheilung.

Ein inkonsequentes System der Philosophie wird in der Geschichte nicht nur vergessen, weil die Mode vorübergeht, sondern es wird nothwendig vernichtet durch die bloße Verarbeitung. Ein System, welches eine Ausführung durch alle Theile der Wissenschaft vertrüge ohne zu wanken, nicht nur für den Meister, sondern auch für selbstdenkende Schüler müßte der Wahrheit sehr nahe liegen, im inkonsequenten werden hingegen die Widersprüche immer heftiger wirken je weiter die Ausführung versucht wird, es zerfließt also in sich selbst. So ist es nun mit der Fichtischen Ansicht schon zu einem solchen Grade der Zerflossenheit gediehen, daß wir uns um sie wenig mehr zu mühen nöthig

haben. Sie war eine merkwürdige einzige Erscheinung in der Geschichte der Philosophie mit ihrer sonderbaren Mischung so heterogener Elemente wie die ganz methodische subjektive Ansicht der Kritik und die objektive des Rationalismus, die sich aber unvermeidlich bald selbst zerstören mußte. Schelling ist mit dogmatischer Entschlossenheit von seiner Physik aus nur den objektiven Weg gegangen und hat eben deshalb in seinem eigenthümlichen Gebiete mehr Einheit und Erfolg erhalten. Hierüber füge ich vorläufig noch einige Bemerkungen bey, die ihre volle Klarheit erst in einer größern Zusammenstellung erhalten können, welche ich so eben auch in einer neuen Kritik der Vernunft der öffentlichen Beurtheilung vorlege.

Wir meinen die Geheimnisse der Schellingischen Lehre alle sehr wohl zu verstehen. Es liegen seiner Spekulation zwey Axione zu Grunde. Das eine ist die Lehre von der Identität und Totalität, oder, wie er jetzt sagt, von dem ewigen Bande aller Dinge. Diese Lehre entsteht aus dem richtig verstandenen Verhältnisse von Form und Materie

in unserer Erkenntniß. Was wir erkennen mögen, ist ein Ganzes, in welchem Vieles zu Einem verbunden ist. Hier ist die Einheit die Form, die Vielheit der Gehalt, aber weder das eine noch das andere ist ohne das Ganze, sie sind bloße Abstraktionen; also weder der Einheit allein noch der Vielheit kommt das Seyn zu, sondern nur dem Ganzen, welches das Viele unter der Form verbindet. Wir können die Beyspiele von ganz gemeinen Dingen entlehnen: das Seyn des Baumes liegt nicht in dem Stamme, den Ästen, Blättern, die das Viele in ihm ausmachen, allein, auch nicht in der Gestalt allein, unter der sie verbunden sind, sondern in dem Ganzen seiner Organisation, welche diese Theile unter der Gestalt verbindet. Aber dieser Baum ist nicht für sich sondern nur in der Gemeinschaft mit anderem außer ihm, so daß eigentlich nichts ist als das Ganze aller Dinge und jedes Einzelne nur durch seine Gemeinschaft in diesem Ganzen. Dieses Ganze der Dinge nennt Schelling das Band doch nicht ohne es wieder mit der Einheit zu verwechseln.

Zweytens ausgehend von der Kantischen Lehre der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge bemerkt er, daß Kant fälschlich seine Erscheinungswelt ganz weggeworfen habe vielmehr komme dieser als dem Endlichen auch Antheil an dem wahren Seyn der Dinge zu, ja es sey diese Erscheinungswelt eben das wahre Wesen der Dinge selbst für den, der sie zu begreifen wisse, was aber die andern das Endliche nennen dem komme auch nicht einmal subjektive Realität zu, sondern es sey eitel Traum der Irrenden. Dies vereinigt sich denn mit dem vorigen so, daß das Band oder das Ganze das Ewige ist, durch die Einheit aber das Unendliche durch das Viele das Endliche, in dem was an sich ist, bestimmt wird. Jene irrige Endlichkeit, die gar nicht ist, wäre dann nur der Traum einer getrennten Vielheit der Dinge für sich außer dem Bande.

Hiermit aber hat Sch. die Kantische Lehre noch lange nicht erreicht, geschweige denn, daß er sie übertroffen hätte. Was Sch. schlichtet ist nicht der Streit um das Seyn an sich und die Erschei-

nung, denn er setzt gleich vom Anfang an fälschlich voraus, daß unsre wohlverstandne Erkenntniß der Natur die Dinge zeige, wie sie an sich sind, sondern er schlichtet nur den alten Streit der Abstraktion über Form und Materie, welchen er mit jenem verwechselt, der aber allerdings nur auf die Naturerkenntniß beschränkt bleibt. Das von ihm verworfene Endliche ist ein bloßes Misverstehen und falsches Auffassen der Natur z. B. nach Art der Atomistiker oder überhaupt als todten Mechanismus. Der wahre Unterschied einer natürlichen endlichen und der idealen Ansicht der Dinge ist hingegen nur auf dem Titel seines Bruno sonst aber nirgends bey ihm zu finden, weshalb denn auch das wahre seiner Lehre immer nur auf das Naturganze beschränkt bleibt.

Vergleiche man nur wie er das ewige Band der Dinge schildert und es wird einleuchten, daß er nicht von Gott sondern nur von der Welt als dem Naturganzen spricht. Diese ist „dasselbe, welches alle Dinge ist. Da es alle Formen seyend, doch als dasselbe besteht und nur Eines ist: so ist

es eben so ursprünglich und ewig als es die Allheit der Dinge ist, auch die Einheit alles Daseyns. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für sich unermeßlich gehört doch als solche nur zu Einem Wesen, dessen Natur es ist alle Dinge zu seyn und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich durchdringen und selbst Eins werden. Das Ewige ist keines derselben allein oder insbesondere, sondern zugleich alle und ein jedes, so daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweise ist in seiner göttlichen Einbildung." (Jahrb. der Med. 2 Heft S. 6. 7.) Wir sehen hierin nur die Welt als das Ganze der Natur nach der Korrektion aller falschen Abstraktionsweisen, welche etwa das Seyn der Natur einseitig durch die Form allein oder durch die Materie allein zu erklären dachten. Von hier sollten wir erst ausgehen um den ersten Schritt für die ideale Ansicht der Dinge zu thun. Eben diese Welt mit der Unendlichkeit der Dinge in ihr kann nicht an sich seyn, indem die Einheit ihres Wesens bey der Unvollendbarkeit ihres Gehaltes es zu keiner Totalität in ihr kommen

läßt, sie kann also nur als Gegenstand einer subjektiv beschränkten Erkenntnißweise gedacht werden, der das wahre Seyn nicht so entspricht, wie es an sich ist. Woraus wir denn nachher erst aus dem Wesen der Vernunft weiter ableiten, daß diese Ansicht der Natur uns doch das wahre Wesen der Dinge zeigt, aber nur unter subjektiven Beschränkungen der menschlichen Ansichtsweise.

Eine gesunde Ansicht von der Geschichte des menschlichen Erkennens unterscheidet die natürliche Ansicht der Dinge als Eigenthum der Wissenschaft von der idealen Ansicht der Dinge als Sache des Glaubens, welchen Unterschied Kant durch die Entgegensetzung von Erscheinung und Seyn an sich bezeichnen wollte, dessen Exposition bey ihm aber immer unvollständig blieb. Angeregt durch Sinnesanschauung entwickelt sich in unserm Geiste eine Erkenntniß der Welt als Natur unter den nothwendigen Gesetzen der Mathematik und Naturphilosophie als das erste positive Eigenthum unsers Wissens. Die endliche Vernunft aber vergleicht durch das Vermögen ihre

eignen Schranken zu erkennen diese menschliche Ansicht der Dinge mit ihrer eignen Idee von dem Seyn, was an sich selbst und nicht nur relativ als Gegenstand einer Erkenntnißweise wäre und gelangt so zu der Überzeugung, daß ihre Naturerkenntniß dies nicht unmittelbar erreicht, daß sie zwar durch diese Natur das wahre Wesen der Dinge erkennt aber nur so, wie es auf eine beschränkte Weise ihm erscheint, daß sie erst nach zwey Stufen über eine materielle und natürlich lebendige Ansicht der Dinge sich in Ideen dem ewigen Wesen der Dinge möglichst annähern kann. Von dieser idealen Ansicht der Dinge als der höheren wird ihr also kein Wissen, sondern nur ein Glaube und durch diesen Glauben eine Ahndung ihrer Gesetze in der Natur. Hierdurch wird dann das höchste Regulativ unsers erkennenden Geistes: die Wissenschaft von den Ideen ist die höchste in unserm Geiste, aus Ideen als Principien ist aber keine Wissenschaft möglich sondern nur Glaube; alle Wissenschaft gehört der Natur d. h. der Erscheinung des ewigen Wesens; es unterscheidet sich alle

theoretische Naturbeurtheilung der Wissenschaft von der ästhetischen (dem Gefühl nicht der Empfindung gehörigen) der Ahndung, welche allein die Ideen in die Natur einführt. Der Glaube legt die Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, der Totalität, des Absoluten, freyen und ewigen unsrer höheren Überzeugung zu Grunde, aus diesen aber ist durchaus keine Wissenschaft weiter möglich, so daß aus ihnen das Wesen der Dinge eingesehen würde, sondern nur eine ästhetische Beurtheilung der Natur, welche den Ideen des Schönen und Erhabenen ihren religiösen Werth bestimmt.

Sch. macht also erstlich den Fehler, worin er gegen Fichte unrecht behält, daß er die Natur durchaus mit dem idealen Wesen der Dinge verwechselt, indem er unvorsichtig, weil uns in der Natur eine Erkenntniß des ewigen Wesens der Dinge wird, diese auch als Wissenschaft fordert. Nehmen wir damit noch einen zweyten Fehler zusammen so wird uns seine ganze Sprache leicht verständlich seyn. Dieser zweyte Fehler ist

nemlich seine falsche Lehre von der Reflexion. Es ist ein alter Streit in der Philosophie über die Form und den Stoff (den Gehalt, die Materie), welcher eigentlich geführt wird über das Wesen der Abstraktion und die Bedeutung ihrer Trennungen, dieser hat vorzüglich lang die Nominalisten und Realisten beschäftigt um das Wesen allgemeiner Begriffe zu bestimmen. In diesem Streite entscheidet Sch. nun anfangs ganz richtig: das Seyn kommt weder zu der Form noch der Materie in ihrer Trennung, sondern allein dem Einen ungetheilten und spaltungslosen Ganzen der Natur, es ist nur die Einheit der Gemeinschaft aller Dinge und jedes Einzelne ist nur in und mit dieser. Nachdem aber so alles beruhigt worden wendet er sich zuletzt doch wieder nur zur Form, der Gemeinschaft, dem Bande aller Dinge und läßt das Viele unter dem Bande ganz fallen und nichts seyn. Dadurch irre geführt verwirft er nun auch den Gebrauch aller Spaltungen und Trennungen, den ganzen Gebrauch der mittelbaren Erkenntniß durch Reflexion und verlangt von seiner absoluten Wissenschaft,

daß sie nur das Eine Wesen aller Dinge in seiner Einheit und Fülle fasse als eine Wissenschaft des Schauens und nicht der Begriffe.

Hierin nun versteht er durchaus sich selbst nicht und verkennt die Schranken seines Verstandes. Eine solche Wissenschaft des Schauens gehört nur der intellektuellen Anschauung einer göttlichen Vernunft, wir hingegen müssen zwar nie vergessen, daß die Abstraktion und Trennung ein bloßes Instrument sey um ein Ganzes der Erkenntniß zu ergreifen, dürfen uns aber nicht anmaßen je ohne dieses Instrument zur Wissenschaft zu gelangen. Jede Wissenschaft mit Hülfe der Reflexion ist Theorie und jede Wissenschaft unsers Geistes, welche über die bloße Aufzählung einzelner Thatsachen, welche unmittelbar gesehen und gehört werden, hinausgeht, ist theoretisch.

Hieraus verstehen wir den Streit zwischen Sch. denen die mit ihm sprechen und seinen Gegnern genau. Sprechen die Gegner zuerst so schwebt ihnen dunkler oder deutlicher die Idee der Philosophie vor Augen als der Wissenschaft an der Spitze

aller Theorie, welche sich niemals selbst genug seyn kann, sondern nur *a priori* eine Form zu dem in der Erfahrung gegebenen Gehalte hinzubringt. Mit dieser Idee vergleichen sie Sch. Unternehmen, sehen, daß er eine selbstgenugsame Philosophie fordert in einem Stück als absolute Wissenschaft und verwerfen diese als unmöglich. Darauf antwortet ihnen Sch. dann im Eifer: „es dünkt den Meisten das Unbegreiflichste, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt sey. Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt.“ (S. 61.) „Am Ende ist das Verlangen (des Gegners) dieses: der Zauberer (der Naturphilosoph) sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichtescher Geist weißagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte denn doch und er möchte über sich selber etwa Erfahrung haben und von diesen aus schließen: er müßte also eigentlich gar nicht existi-

ren und so nicht existirend prophezeihen, was kein Auge gesehen, kein Ohr je gehört, was genau betrachtet gleichfalls nicht existirte." (S. 137.) Wir sehen daß beyden Theilen die Wahrheit zu Grunde liegt: Kein allgemeines Gesetz kann sich selbst ein Seyn zu Grunde legen als Fall seiner Anwendung sondern erwartet dieses von der Anschauung. Dem meinen die Gegner widerspreche Sch. mit seiner absoluten Theorie, er aber weicht ihnen aus, indem er eben grade gar keine Theorie sondern bloße Anschauung will.

Sprechen diese also zuerst über ihr Unternehmen so zeigen sie uns immer hin auf das höchste des göttlichen Wesens, auf die unendliche Erhabenheit der Natur und die Fülle ihres göttlichen Lebens. Wir antworten ihnen: auch uns ergreift diese Andacht und Frömmigkeit gegen die Natur, diese Religion unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst Eins ist." (S. 140.) Allerdings diese große lebendige Schönheit ist unser Original wie das eure, aber

wer fragte denn nach dem Original? von euren Kopien war ja die Rede von ihrer Treue und Tüchtigkeit. Ihr gleicht dem Mahler, der eine Kopie von eigner Hand verkaufen will und dabey voll Enthusiasmus und mit zierlichen Worten nicht müde werden kann die Herrlichkeit seines Originals zu rühmen ohne je nach der Strenge und Treue seiner Kopie zu sehen. Schauen wollt ihr nur und verwerft die mittelbare Erkenntniß, der Weg von eurem lebendigen Geiste nach dem des Hörers ist aber lang und vermittelt genug und passirt Begriff und Wort und die Druckerschwärze eurer Bücher ehe er zum Ziele gelangt. Werft nur immer auch zuweilen einen Blick auf den Pinsel, mit dem ihr mahlt und setzt nicht voraus, daß er den rechten Zug treffen müsse, weil ihr in die Anschauung des Originals verloren seyd. Wo kopirt werden soll, da ist Strenge und Treu die erste Regel; das ist euch zu mühsam und trocken! Wohl dann, so versucht's mit eignen Originalen! Ich will euch genau die Stelle zeigen wo ihr fehlt und weshalb man euch der Schwärmerey zeihen muß, eure thörichte

Verwirrung von Wissenschaft und Dichtung ist es, eure vornehme Prahlerey, daß Philosophie und Poesie eins sey, worüber ihr am Ende beydes Geschmak und Wissenschaft verlieren würdet.

Allerdings sind sie eins in der Idee des Vorbildes, welches sie anstreben, Eins sind sie wie die Idee der Gottheit in der Seele des Künstlers, welche der eine auf der Leinwand, der andere am Marmor euch darstellen will, aber verschieden sind sie wie die Pinsel des Mahlers und der Meisel und Hammer des Bildhauers. So wenig ihr mit dem Farbenpinsel den Marmor bezwingen oder mit dem Meisel die Farben führen könnt, so wenig wird es euch gelingen dichtend zu philosophiren oder philosophirend zu dichten. Nur eines Zeitalters verbildeter Geschmack kann euch darin seinen Beyfall geben.

Das ist euer Fehler, daß ihr selbst euer eignes Thun nicht begreift, weder sein falsches noch sein richtiges, daß ihr nicht wißt, was Wissenschaft sey, und was Theorie, daß ihr sogar selbst das richtige thut, was ihr tadelt und zu verabscheuen

meint. — Von dem allen ist der Grund, daß ihr keine Logik versteht.

Schelling sagt uns (S. 129.) „dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde war, was in der Physik die ungereimtesten Theorien erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.“ Und ich sage ihm, das ist eben sein Verdienst um die Physik, daß er, wiewohl ein Philosoph, doch in diesen Abscheulichkeiten lebt. Allerdings ist das Schließen von den Erscheinungen auf den Grund und das Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde die Ursache ungereimter Theorien, aber nur wiefern es die Ursache aller Theorien gereimter und ungereimter ist, gerade je näher dieses Verfahren beobachtet wird, desto richtiger wird die Theorie in eigentlicher Experimentalphysik ausfallen. Denn eben das ist der Charakter einer vernünftigen Induktion, daß sie aus reiner Konbination der Erfahrungen die Grün=

de ihrer Theorien entlehne, und nicht mit hypothetischen willkührlichen Griffen über die Erfahrung hinaus in Philosophie und Mathematik, wie in alten Kosmogenien, oder in Eulers Porenventilen für den Magnetismus.

Wir haben zwey Wege, auf denen wir zur Naturlehre gelangen, entweder durch mathematische und philosophische Spekulation, oder durch Induktion. Der erste ist der gerade Weg der Theorie, welcher von den allgemeinsten Gesetzen ausgeht und aus diesen eine rein mathematische Entwicklung gibt. Dieser führt uns aber außer der Mechanik und Astronomie selten bis zur Beherrschung des einzelnen Phänomens, weil seine Formeln bald zu unbestimmt werden. Über sein Gebiet hinaus führt uns dann nur die Induktion nach hevoistischen Maximen; ungereimte Theorien aber erhalten wir immer, wenn wir schwärmerisch Philosophie oder auf leere Weise mechanisch Mathematik anwenden wollen, wo die Stelle der Induktion ist. Meint Sch. etwa daß er seinen Kategorien der Physik, seiner Linie, Winkel und Dreyeck als

Schematen oder dem Endlichen, unendlichen und Ewigen seine großen Übersichten und helleren Blicke in die Natur der Dinge zu danken habe? Er irrte dann sehr, nur die glückliche Anwendung der Induktion, deren Theorie er so wenig versteht, hat ihn geleitet. Er hat uns für alle Induktion in der Naturgeschichte der Erde die obersten heoristischen Maximen gegeben: alles Einzelne dieser Geschichte auf die astronomischen Verhältnisse der Erde, die Aktionen des lebendigen Organismus und das Licht zurückzuführen. Was hat ihm wohl so früh den Gedanken des allgemeineren Werthes vom Magnetismus gegeben, als er ihn nur noch am Eisen kannte? Etwa seine philosophischen Schemate? Wohl schwerlich, die hat er erst dem Magneten nachgebildet; aber die Induktion traf ihn: zeigt sich der Magnetismus gleich nur am Eisen, so wirkt er doch der Elektricität sehr ähnlich, sein Spiel wird unmittelbar vom Lichte getroffen und er ist an die Pole der Erde gefesselt, also wohl gewiß ein allgemeines geologisches Phänomen eher höher als niedriger zu setzen denn die Elektricität.

Was ist aber eine solche Induktion anders als ein Versuch aus einzelnen Erscheinungen ein allgemeineres Gesetz zu errathen, aus dem sie wieder erklärt werden können und mehrere dazu?

Aber wer verlangt denn überhaupt Theorie, wer will denn Phänomene aus ihren Ursachen ableiten? Steht nicht dem allen unsre Lehre entgegen als eine Lehre der Anschauung? — Ja diesen Plan zu einer göttlichen Naturwissenschaft kenne ich wohl, aber es ist damit bisher auch immer noch beym Plane geblieben. Was ihr bisher über Naturphilosophie geschrieben habt sind ja lauter Theorien oder Vorbereitungen zu künftigen Theorien gewesen. Soll ich euch etwa erst lehren, was Theorie sey? Theorie ist jede Wissenschaft, welche sich aus Principien evolvirt im Gegensatz gegen die bloß geschichtliche Zusammenstellung einzelner Thatsachen. Der Zweck jeder Schellingischen Arbeit ist also gewiß immer Theorie gewesen.

Allein das Wort gegen die Theorie hat hier noch seine eigne Bestätigung erhalten durch den Gegensatz des atomistischen und dynamischen, welcher

Sch. immer als Tod und Leben erscheint. Seine Naturphilosophie ist allerdings nicht Theorie, wie jede eigentlich mathematisch-physikalische Lehre aber, wenn er genau beobachtet, wird er finden, sie ist nicht mehr sondern weniger als Theorie, sie ist Vorbereitung zu einer künftigen erst zu erwartenden Theorie. Wir stehen mit dieser Naturphilosophie erst auf dem Standpunkt, auf welchem Keppler mit der Astronomie stand, wo man durch Induktionen die Gesetze findet, wo aber der Newton noch fehlt, der diese Gesetze alle aus einem einfachen mathematischen Princip der Rechnung unterwirft. Für Physik und Chemie wird dieser Newton wohl noch lange ausbleiben. Jede vollendete strenge Theorie ist mathematisch; der Astronom besitzt Theorie, wenn er den Lauf der Sterne berechnet, und der Mechaniker, wenn er uns lehrt unter welchem Winkel die Billardkugel zurückprallen, bis zu welcher Höhe die Saugpumpe wirken werde. Hier verstehen wir den Zusammenhang und begreifen das eine aus dem andern. Auf ähnliche Weise gelingts auch mit manchem in

der Physik unsrer Erde; wir erklären aus wenigen allgemeinen Gesetzen die Phänomen des Magnetismus, der Elektricität und chemischen Verbindungen und Trennungen. Aber diese Gesetze selbst sind bloßen Induktionen entlehnt, wir steigen in der Naturphilosophie höher zu ihren allgemeinsten Vergleichungen, hier sprechen wir uns Ähnlichkeiten aus durch die nichts verstanden wird, sondern nur Anordnung in die Begriffe kommt. Wir sagen der Elektricität entspricht chemisch der Gegensatz des Oxygen und Hydrogen, organisch die Irritabilität, aber wir begreifen darum keins durch das andere, sondern wir ordnen die Erscheinungen nur in Fächer für eine erste Übersicht dessen, der etwa einmal Principien für ihre Theorie entdecken möchte. Diese Lehre thut nicht mehr und eben das für Physik und Chemie, was Linnee für die Physiologie der Pflanzen that, als er ihre Gattungen und Arten systematisirte zu einer ersten Übersicht für den, dem es etwa gelänge ein Princip zu finden, woraus die organischen Bildungen gesetzmäßig selbst begriffen werden könnten. Nur

so geringe Ansprüche an die Wissenschaft zu machen wird sich aber die Naturphilosophie nicht gern bescheiden und so wird denn wohl noch eine Zeit lang diese nicht mathematische Theorie ihr zum Vorwande dienen, um das entgegengesetzteste Idee und Natur, religiöse und wissenschaftliche Ansicht der Dinge, ästhetische und theoretische Beurtheilung der Natur, Wissenschaft und Dichtung mit einander zu vermengen.

Ihr sucht eigentlich ein *Menstruum universale* nicht wie Schellings mathematische Äther sondern ein rein geistiges, wodurch Denken und Dichten, die verhaßte Schrankentheorie und das Gedicht in eins aufgehen soll. — Suchet doch nicht lange! es ist die Welt und ihr Leben selbst — handelt und ihr werdet dem genug thun, was ihr fordert — oder es ist auch das Gedicht schon dieses Ganze ohne die Wissenschaft, sind da nicht die Lanzen und Wagen und Rosse und der Boden, der unter ihrem Tritt erlebt bey den Helden und den Göttern — dichtet also, aber verlangt das ja nicht in der Wissenschaft allein, was ihr sucht, denn die entsprang eben erst

aus der Trennung, die ist in ihrer höchsten Vollendung immer nur Kopie der Wahrheit aber nie Original, wie jedes Schöne seyn muß. Ich will euch einen guten Rath geben für das höchste Ziel aller eurer Aufgaben. Bis vor wenig Jahren schrieb man deutsche Trauerspiele in Prosa, wir sind eines bessern belehrt, nehmt auch ihr die Lehre an, schreibt eure Kompendien der Naturphilosophie in Hexametern und lyrischen Abmessungen, gebt uns die hymnische Epopöe des göttlichen Monodrama, eure lebendige Physik wird des Lukretius Atomenlehre leicht übersliegen stellet das Gegenstück zu Dantes göttlicher Komödie. Eure Schüler werdens hoch erheben — und in zehn Jahren liegts begraben in Bibliotheken ein Schatz für die, welche Wörterbücher schreiben, neben dem Messias — einzelne herrliche lebendige, schöne Stellen sind darin, wird man dann sagen, doch nirgends rührt das Ganze an den klassischen Geist des Alterthums.

Aber eben diesem Geiste des Alterthms, dem lebendigen, was wir von griechischer Philosophie,

Bayerische Staatsbibliothek München

besitzen, strebt unsre neueste philosophische Litteratur wieder entgegen. Leider, daß die Nachahmung meist in Nachäffung ausschlägt, wir verlieren mit ihnen an Wahrheit, und gewinnen doch nicht die Fülle der Schönheit ihrer Darstellungen. Anstatt der Wissenschaft gibt man uns modisch geputzte Fragmente für Dilettanten. So oder nahe bey möchte es wohl auch immer bleiben — die wahrhaft schöne Darstellung verträgt nur sehr wenig spekulativen Gehalt, und die wahre Wissenschaft bedarf des Kleides nicht, um zu gelten. Das reine Interesse des Wahren ist ein ganz anderes.

Jene Wissenschaft ist nichts, wenn nicht Enthusiasmus dahinter gesezt wird, sie muß mit Wärme getrieben werden im Treibhause, und gedeiht nur über der Gluthpfanne der Phantasie. Wollen wir es dagegen einmal wagen, an heiterer, freyer, frischer Luft mit trockner, kalter Rede der Untersuchung nicht achtend eine Wahrheit, die so leicht Erkältung und Schnupfen zu fürchten hat.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druckfehler.

Seite	(3)	Zeile	9	v. o.	anstatt	dererley,	lies:	dreyerley
—	22	—	4	v. o.	—	Tora	—	Thorah
—	34	—	8	v. o.	—	auch	—	euch
—	36	—	7	v. o.	—	Axionen	—	Axiomen
—	38	—	2	v. u.	—	den	—	dem
—	38	—	1	v. u.	—	den	—	dem
—	43	—	11	v. u.	—	wie sich	—	wie sie sich
—	45	—	1	v. o.	—	Dilamma	—	Dilemma
—	58	—	5	v. u.	—	Axione	—	Axiome

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fries, Jakob Friedrich,

Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt ...

Heidelberg 1807

Ph.sp. 294 s
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043253-6